

NACHHALTIGKEIT

ZUR EKKLESIALEN REKONSTRUKTION DER NACHWELTFÜRSORGE

Nachhaltigkeit – eine ethische Forderung und ihre Begründung.....	2
Zwei Fundstellen: Nachhaltigkeit als Staatsziel und Prinzip kirchlicher Sozialverkündigung.....	2
Nachhaltigkeit – ein Begründungsproblem	3
Ist die Glückssumme wichtiger als wir? Dieter Birnbacher	4
Elternschaft unterm Schleier des Nichtwissens? John Rawls	7
Zukünftige als ideale Diskursteilnehmer? Apel, Habermas, Kettner	8
Muss Menschheit sein? Hans Jonas	10
Zwischenzusammenfassung.....	12
Nachhaltigkeit – ekklesial.....	12
Ekklesiologische Grundlagen.....	12
Exkurs: Kleine Theologie des Fegefeuers.....	13
Nachweltfürsorge als Antwort auf die Solidarität der Zukünftigen	15
Nachweltfürsorge als Bewerkstellung künftigen Kircheseins.....	16
Kirche statt Schöpfung?.....	17
Nachhaltigkeit als Gebot kirchlicher Institutionalität	18

Nachhaltigkeit

Zur ekklesialen Rekonstruktion der Nachweltfürsorge

RUPERT M. SCHEULE, THG, 46. JG. (2003), NR. 2, 107-126.

»Nachhaltigkeit« ist ein ziemlich erfolgreiches Wort. Gut ein Jahrzehnt, nachdem der UN-Umweltgipfel in Rio die nachhaltige Entwicklung zur Weltleitidee erklärt hat, stehen Begriffsbildungen, die das Attribut »nachhaltig« enthalten, noch immer hoch im Kurs: Kreissparkassen laden ein zu Tagungen über »Nachhaltige Finanzpolitik«,¹ man spricht von nachhaltiger Renten- und Bildungspolitik und noch immer auch von nachhaltiger Umweltpolitik. Aber einige Monate nach der »Rio+10«-Konferenz in Johannesburg steht es nicht gut um die Sache, die das Wort meint. Die Nachhaltigkeitspolitik, so Volker Hauff, der Vorsitzende des Nachhaltigkeitsrates der rotgrünen Bundesregierung, sei in den vergangenen zehn Jahren über erste Ansätze nicht hinausgekommen. »Es ist nicht gelungen, den Megatrend Globalisierung mit dem politischen Gestaltungsansatz der Nachhaltigkeit zu verbinden.«² Und bei den Umweltverbänden grassiert die Empörung angesichts der mageren, marginalen Resultate, die das Johannesburger Gipfeltreffen erbrachte. Vom »Gipfel der nachhaltigen Enttäuschung« ist die Rede. »Die kommende Generation«, so Bob Brown, der Sprecher der australischen Grünen, sei in Johannesburg »auf beschämende Weise entrechtet worden.«³

Bei alledem scheint über eines aber stillschweigendes Einvernehmen zu herrschen: Die Sache der Nachhaltigkeit ist gut und berechtigt, Probleme gibt es nur bei der Umsetzung und Konkrektion. Die Berechtigung der Nachhaltigkeitsforderung selbst wird kaum je in Frage gestellt. – Ich finde, zu Unrecht. Zu allen Problemen handfester Nachhaltigkeitspolitik kommt immer noch ein beunruhigendes Begründungsproblem der Nachhaltigkeitsforderung. Es sind mitunter nämlich recht holprige Wege, die von den uns vertrauten ethischen Theorien zum Postulat führen, Verantwortung für künftige Generationen zu übernehmen.

In dem vorliegenden Text werden wir zunächst einige dieser Wege inspizieren und ein besonderes Augenmerk auf die Frage richten, wie sich moralische Reziprozität, also das Prinzip der Gegenseitigkeit moralischer Verpflichtungen, mit der Nachhaltigkeitsforderung verträgt. Die Schwierigkeiten, die diese Frage bei den säkular-philosophischen Nachhaltigkeitsansätzen aufdeckt, können vermieden werden durch eine spezifisch ekklesiale Nachhaltigkeitsidee. Um eine solche soll es im zweiten Teil des Beitrags gehen. Dass damit selbstverständlich kein »Alleinbegründungsanspruch« für das Weltprojekt der nachhaltigen Entwicklung geltend gemacht werden kann, ist ohnehin klar. Klar soll aber auch werden: Die Kirche muss wie keine andere Institution auf der Welt eine Nachhaltigkeitsagentur sein, um ganz bei sich zu

1 Vgl. <http://www.ev-akademie-boll.de/tagungen> [27.07.02].

2 Volker Hauff: Rede zur Eröffnung des Kongresses »Nachhaltigkeit. Der nächste Schritt. 10 Jahre nach Rio und 100 Tage vor Johannesburg, 13.05.2002. In: http://www.nachhaltigkeitsrat.de/dokumente/texte_des_rats/index.html [27.07.02].

3 Zit. nach <http://www.geocities.com/reto81/unterseiten/news/wortezumgipfel.html> [07.03.03].

sein. Der sie selbst bindende institutionelle Nachhaltigkeitsimperativ kommt schlüssig aus der Mitte ihres Selbstverständnisses.

Nachhaltigkeit – eine ethische Forderung und ihre Begründung

Zwei Fundstellen: Nachhaltigkeit als Staatsziel und Prinzip kirchlicher Sozialverkündigung

Nachhaltig, so definierte der Brundlandt-Bericht *On Our Common Future* schon 1987, ist eine »Entwicklung, die die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können.«⁴ Nachhaltigkeit wird dabei als verantwortungsethisches Konzept im Weberschen Sinn verstanden, das »nicht primär von Fragen der Gesinnung und des guten Willens ausgeht, sondern von der ethischen Bewertung der Handlungsfolgen.«⁵ Die Frage der ethischen Letztbegründung einer über Generationen vorausschauenden Tatfolgenverantwortung lassen die gängigen Definitionen offen.

Das Grundgesetz, das seit der Verfassungsnovelle von 1994 dem Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen in »Verantwortung für die künftigen Generationen« (Art. 20a GG) den Rang eines Staatszieles einräumt, kann sicher einen solchen Letztbegründungsdiskurs nicht leisten, aber auch die einschlägigen Grundgesetzkommentare halten sich nicht auf mit einer rechtsphilosophischen Reflexion der Nachweltverantwortung. Stattdessen wird der Generationenbezug allein als Votum für den Anthropozentrismus und gegen eine »ökozentrische«⁶ Begründung der Umweltpolitik in Anspruch genommen.⁷ Die Erleichterung der KommentatorInnen, dass eine biozentrische Begründung des Naturschutzes, die der gesamten anthropozentrischen Systematik des Grundgesetzes widersprochen hätte, bei der Verfassungsnovelle verhindert werden konnte, überdeckt die heikle Frage, wie die staatliche Verantwortung gegenüber künftigen Menschen mit der staatlichen Verantwortung gegenüber dem heutigen Souverän korreliert. Lediglich Michael Klopfer gibt im Bonner Grundgesetz-Kommentar zu bedenken, dass »die relativ kurzfristigen Interessen der Lebenden und die langfristigen Interessen der künftigen Generationen in einem Gegensatz stehen« (Rdnr. 60) können. Klopfer macht indes keine Vorschläge, wie sich die Anspruchsrechte Künftiger gegenüber jenen der heute Lebenden im Konfliktfall begründen ließen.

Das Begründungsproblem der Nachhaltigkeit wird auch in den kirchenamtlichen Dokumenten nicht recht gewürdigt. So konstatiert die Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der deutschen Bischöfe in ihrer Umwelterklärung *Handeln für die Zukunft der Schöpfung* von 1998 lediglich: »Nachhaltige Entwicklung hat den Rang einer Forderung, deren umfassenden und unabdingbaren ethischen Anspruch niemand ernsthaft um anderer Ziele willen zur Disposition stellen kann« (106). Einen zumindest impliziten Begründungsansatz könnte man dort sehen, wo die Nachhaltigkeit in die Systematik der klassischen kirchlichen Sozial-

4 Zit. nach <http://www.unesco.de/pdf/ua21-20.pdf> [12.08.2002].

5 *Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz*: Handeln für die Zukunft der Schöpfung. Bonn 1998, Nr. 91. Zur polemischen Abgrenzung der »Verantwortungs-« von der »Gesinnungsethik« vgl. *Max Weber*: Politik als Beruf. Stuttgart 1992 (Universal-Bibliothek Nr. 8833), 70 ff.

6 Das Wort »ökozentrisch«, das sowohl bei Rupert Scholz in Maunz-Düring (Rdnr.38), als auch bei Michael Klopfer im Bonner Kommentar (Rdnr.53) und bei Astrid Epiney in v.Mangold/Klein/Starck (Rdnr. 24) vorkommt, ist semantisch etwas unpräzise. Der Formulierungsvorschlag der SPD, der damit klassifiziert werden sollte (»Die natürlichen Grundlagen des Lebens stehen unter dem besonderen Schutz des Staates.«) ließe sich treffender mit »biozentrisch« umschreiben.

7 Vgl. *Scholz* in Maunz-Düring (Rdnr. 39), *Klopfer* im Bonner Kommentar (Rdnr. 53).

prinzipien Personalität, Solidarität und Subsidiarität eingebunden wird, wie dies bereits 1997 im *Gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland* versucht wurde. Im Zusammenhang mit dem Sozialprinzip Solidarität wird hier festgestellt: »Die Solidarität bezieht sich nicht nur auf die gegenwärtige Generation; sie schließt die Verantwortung für die kommenden Generationen ein. [...] Diese Maxime versucht man neuerdings mit dem Prinzip der Nachhaltigkeit und der Forderung nach einer nachhaltigen, d.h. einer dauerhaften und zukunftsfähigen Entwicklung auszudrücken« (122). Ähnlich setzt Markus Vogt an, wenn er Nachhaltigkeit versteht als Verknüpfung und Aktualisierung der klassischen Sozialprinzipien »im Problemhorizont der ökologischen Frage.« Die personale Dimension des Nachhaltigkeitsprinzips bestehe darin, dass Nachhaltigkeit ein grundsätzlich anthropozentrisches moralisches Konzept sei, denn es stelle den Menschen als Verantwortungsträger in den Mittelpunkt. Das Subsidiaritätsprinzip ist für Vogt ein »Schlüsselprinzip, um den Auswirkungen der Globalisierung organisatorisch so zu begegnen, dass dabei zwar regionale und lokale Handlungszusammenhänge im Vordergrund stehen, der zum Verständnis der ökologischen Problematik notwendige weltweite Horizont aber nicht verloren geht.«⁸ Der Solidaritätsaspekt indes ist es, der in »der Mitte des Nachhaltigkeitsprinzips«⁹ stehe. Er zeige sich in der diachronen Entgrenzung der Solidarität, die nunmehr den »Armen und kommende[n] Generationen«¹⁰ zu gelten habe.

Nachhaltigkeit – ein Begründungsproblem

Die Entfaltung der Nachhaltigkeitsforderung aus dem »klassischen« Solidaritätsprinzip, wie sie sich im *Gemeinsamen Wort* und bei Vogt findet, spitzt m.E. die Begründungsprobleme eher zu als sie zu lösen: Ist es statthaft, heutige und zukünftige, also reale und nicht reale Menschen gleichzuordnen, wie es Vogt tut, wenn er in einem Atemzug von »Armen und künftigen Generationen« als Adressaten unserer Solidarität spricht? Kann die *mögliche* Bedürftigkeit der Zukünftigen mit der *realen* Not heutiger Armer gleichgesetzt werden? Sind wir den heutigen Armen nicht schon wegen unserer Unvertretbarkeit weitaus mehr verpflichtet, »weil nur wir Heutigen die aktuelle Not zu lindern vermögen, wohingegen kommende Nöte von vielerlei zukünftigen Generationen bekämpft werden könnten?«¹¹ Und wie viel Erdöl, Erdgas oder Kohle dürften wir heute überhaupt verbrauchen, wenn wir diese nichtnachwachsenden Rohstoffe mit allen n künftigen Generationen zu teilen hätten?¹²

8 Markus Vogt: Das neue Sozialprinzip »Nachhaltigkeit« als Antwort auf die ökologische Herausforderung. In: Wilhelm Korff u.a. (Hg.): Handbuch der Wirtschaftsethik. Güterloh 1999, Bd. 1, 237-257, hier: 250.

9 Ebd. 249.

10 Ebd.

11 Johann Ev. Hafner: Über Leben. Philosophische Untersuchungen zur ökologischen Ethik und zum Begriff des Lebens. Würzburg 1996 (Spektrum Philosophie ; III), 102.

12 Der ressourcenökonomische *Substituierbarkeitsansatz*, der von der grundsätzlichen Kompensationsfähigkeit verbrauchter nichtnachwachsender Rohstoffe durch entsprechende Substitute (lebenserhaltende Technologien u.ä.) ausgeht, ist in der Nachhaltigkeitsdebatte umstritten. Die BUND/Misereor-Studie »Zukunftsfähiges Deutschland« befürchtet, im »Extremfall würde eine Science-Fiction-Welt ohne Natur entstehen, in der das Klima, der Wasserkreislauf oder wichtige Rohstoffe künstlich produziert würden« und fordert – unrealistischerweise – die Übergabe eines konstanten Naturkapitals an die kommende Generation. Vgl. BUND/Misereor (Hg.): Zukunftsfähiges Deutschland. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung. Studie des Wuppertal Instituts für Klima, Umwelt, Energie. Basel u.a. 1997, 4. Aufl. 25f. Markus Vogt hält indes die ressourcenökonomische Position wegen ihrer innovationsfördernden Wirkung weiter für diskussionswürdig. Vgl. Vogt: Sozialprinzip »Nachhaltigkeit«, 253.

Im Folgenden werden wir aus Gründen der methodischen Beschränkung einige durchaus schwerwiegende Einwände gegen die theoretische Funktionstüchtigkeit der Nachhaltigkeitsforderung, wie sie etwa unter dem Stichwort *future individual paradox*¹³ diskutiert werden, gar nicht erst beachten. Wir wollen uns stattdessen auf ein Begründungsproblem der Nachhaltigkeitsforderung beschränken: auf ihr Gegenseitigkeitsdefizit. Die Gegenseitigkeit (Reziprozität) des *do ut des* ist die einfachste Variante des moralischen Universalismus, und eine »notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung für die Rationalität einer ethischen Theorie ist ihr Universalismus, der nicht zur Disposition stehen darf.«¹⁴ Heißt das, die Nachhaltigkeitsforderung als einseitiges Selbstverpflichtungspostulat einer einzigen Generation gegenüber allen *n* Generationen, die noch kommen werden, erfüllt nicht einmal die notwendigen Bedingungen einer ethischen Theorie? Oder umgekehrt gefragt: Kann eine ethische Theorie, in welche reziproke Denkfiguren der Gegenseitigkeit unauslöschlich eingeschrieben sind, die Nachhaltigkeitsforderung überhaupt schlüssig begründen? Wir werden uns aber auch zu fragen haben, ob vielleicht – unter speziellen theoretischen Voraussetzungen – eine moralische Reziprozität auch in Bezug auf künftige Generationen denkbar ist.

Nachhaltigkeit als moralisches Postulat, die Lebens- und Entfaltungsrechte künftiger Menschen zu wahren, ist noch nicht lange ein Thema der ethischen Wissenschaft.¹⁵ Im Utilitarismus, in der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie, in der Diskursethik und in der metaphysisch-humanistischen Ethik von Hans Jonas gibt es aber bereits Begründungsansätze, die wir im Folgenden kurz skizzieren und auf das Reziprozitätsproblem hin befragen wollen.

Ist die Glückssumme wichtiger als wir? Dieter Birnbacher

Der Utilitarist Dieter Birnbacher beginnt seinen Begründungsversuch einer Verantwortung für künftige Generationen, indem er zunächst zwischen Nutzensummenutilitarismus (NSU) und Durchschnittsnutzenutilitarismus (DNU) unterscheidet, um sich gleich auf die Seite des NSU zu schlagen. Denn wer nach dem DNU sein Leben plante, für den muss die Zahl der Lebensphasen irrelevant und nur der auf die Lebensphasen umgelegte durchschnittliche Nut-

13 Das *future individual paradox* lässt sich mit Derek Parfitts »Risky Policy«-Beispiel erläutern: Angenommen, eine Gesellschaft stünde vor der Wahl zwischen zwei langfristigen Energiepolitik-Konzepten. Beide Alternativen sind unfallresistent für mindestens 200 Jahre, nach Ablauf von 200 Jahren birgt die eine Alternative ein gewisses Unfallrisiko. Diese »Risky Policy« wird aber zu einem höheren Lebensstandard für die nächsten 100 Jahre führen. Die Mobilität der Menschen wird größer sein, ihr Bildungsniveau höher und ihr Freizeitverhalten exklusiver. Wir entscheiden uns für dieses Energie-Konzept. Gut 200 Jahre später kommt es zu einem Zwischenfall, der Tausenden von Menschen das Leben kostet. Weil aber vom Lebensstandard, der Mobilität, dem Bildungsniveau und dem Freizeitverhalten abhängt, ob, wann und wieviele Nachkommen gezeugt werden, gibt es im 200. Jahr nach der »Risky Policy«-Entscheidung eine Bevölkerung, die es bei der Wahl der anderen Alternative nicht gegeben hätte. Ganz andere Menschen hätten existiert, die es nun aber nicht gibt. Also: »Is our choice of the Risky Policy worse for anyone?« (Derek Parfitt: Future Generations, Further Problems. In: Philosophy & Public Affairs. 11. Jg. [1981], Nr. 2, 113-172, hier 116). Haben die Zukünftigen, die allen Grund haben werden, uns für unser umweltschädliches Verhalten anzuklagen, auch das Recht dazu, wenn sie gerade diesem Verhalten indirekt ihr Dasein und ihr genetisch spezifisches Sosein verdanken? Würden wir uns heute anders verhalten, würde es künftig nicht *sie*, unsere Ankläger, sondern ganz andere Menschen geben.

14 Vittorio Hösle: Dimensionen einer Krise. Das Umweltproblem im 21. Jahrhundert. In: Ders. u.a. (Hg.): Nachhaltigkeit in der Ökologie. Wege in eine zukunftsfähige Welt. München 2001, 9-36, hier: 20.

15 Kant etwa sah eher die späteren Generationen ungerechtfertigterweise im Vorteil gegenüber den früheren und hielt es für anstößig, dass die Früheren ihre Last nur um der Späteren willen tragen sollten und nur die letzten das Glück hatten, in dem fertigen Haus zu wohnen. Vgl. John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/M. 1979 (stw ; 271), 322.

zen bewertbar sein. Aus Sicht des DNU wäre es also absurderweise gleichgültig, *wie viele* Lebensphasen man erlebt, wenn nur der *Nutzen pro Lebensphase* möglichst groß ist. Nach den Maßstäben des NSU ist indes die optimale Lebensdauer »diejenige, für die sich über alle Lebensphasen die maximale Nutzensumme ergibt. Ein Leben hat dann seinen höchstmöglichen Wert erreicht, wenn dieser durch die Hinzufügung von noch so vielen Lebensphasen nicht erhöht werden kann.«¹⁶ Die NSU-Logik, mit der ein rationaler Egoist sein Leben beurteilt, ist auch übertragbar auf den rationalen Universalisten, dem moralischen Subjekt des Utilitarismus, dessen Bewertungen »gegenüber den unterschiedlichen interessen- und sympathiebedingten Perspektiven invariant sind.«¹⁷ Der rationale Universalist wird alle Weltzustände danach beurteilen, wie er selbst durch sie betroffen ist, wobei seine eigene Betroffenheit so gedacht werden muss, dass sie die Betroffenheit aller Betroffenen einschließt. Danach wäre das Leben der Menschheit so zu beurteilen wie mein eigenes: Das Leben *der Menschheit* hat nicht früher seinen höchstmöglichen Wert erreicht, als dieser durch die Hinzufügung von noch so vielen Generationen nicht erhöht werden kann. Ausschlaggebend ist also »der über die Gesamtzahl der Generationen verwirklichte Wert. Erhöht sich dieser Wert durch die Existenz einer weiteren Generation, oder ist die Existenz einer weiteren Generation eine Bedingung dafür, daß sie sich auf lange Sicht erhöht (auch wenn sie durch eine oder mehrere Generationen vorübergehend vermindert wird), muß R.U. [der Rationale Universalist] die Existenz dieser Generation als Bonum werten.«¹⁸ Das heißt zunächst einmal: Die Existenz künftiger Generationen ist nach dem Kalkül einer nutzensummenutilitaristischen Moral anzustreben. Als zu meidendes Malum erscheint die Existenz einer weiteren Generation nur dann, »wenn sie die Summe des verwirklichten Werts in einem Maße vermindert, das durch spätere Generationen nicht wieder ausgeglichen wird, so daß sich die Gesamtsumme des Werts über alle existierenden Generationen vermindert.«¹⁹

Was aber macht den »Wert« bzw. den Nutzen aus, dessen Verwirklichung der Maßstab des nutzenutilitaristischen Kalküls ist? So niedrig Birnbacher ansonsten die Subjektrechte in seiner Theorie veranschlagt, hier folgt er ausgerechnet John S. Mills subjektivistisch-hedonistischer Wertlehre, die »allein subjektiven Bewußtseinszuständen Wert zuschreibt und dabei lustgetönte Zustände (im folgenden »Glück« genannt) positiv, unlustgetönte (im folgenden »Leiden« genannt) negativ bewertet,«²⁰ so dass Nutzen als die Verwirklichung einer größtmöglichen Differenz von Glück (Lust) und Leiden (Unlust) zu definieren wäre. Birnbacher glaubt im hedonistisch definierten Nutzen ein in nichts Anderes oder »Höheres« überführbares und von seinen Folgen oder Bedingtheiten nicht relativierbares Gut gefunden zu haben, das mithin letztbegründet Verhalten normieren kann und in dieser Eigenschaft auch noch eine faktische Chance auf universale Geltung hat. Allerdings dürfte der Vorgang *intergenerationeller* Summenbildung *subjektiver* Glückserfahrungen jede Vorstellungskraft überfordern. Schon Friedrich Schleiermacher misstraute Glückssummenbildungen als Maßstab von Verhaltensorientierung: »Wie ist es möglich von ganz ungleichartigen Dingen eine Summe zu ziehen, die Befriedigung ganz verschiedener Gefühle dem Grade nach, in welchem sie Lust sind mit einander zu vergleichen, kleine Freuden und große Schmerzen gegen einander abzuwägen?«²¹ Subjektives

16 Dieter Birnbacher: Verantwortung für zukünftige Generationen. Stuttgart 1988 (Universal-Bibliothek Nr. 8447[4]), 67.

17 Ebd. 53.

18 Ebd. 69f.

19 Ebd. 70.

20 Ebd. 82.

21 Friedrich Schleiermacher: Ueber den Werth des Lebens. In: Ders.: KGA I/1, 391-471, hier 465.

Glücksempfinden macht sich doch an Phänomenen fest, »die jeweils kategorial singular und deshalb im eigentlichen Sinn gar keiner einheitlichen Gattung zuzuordnen sind: Einzelreflexe verschiedener Sinne, Einzelempfindungen, momentane Gefühle. Glückseligkeit ist damit strenggenommen nicht akkumulierbar, sie ist immer momentverhaftet, Glückseligkeitserfahrungen sind untereinander quantitativ nicht vergleichbar.«²² Wenn dies bereits für das Leben des einzelnen Subjekts gelten mag, um wie viel mehr ist dann Vorsicht geboten bei intersubjektiven oder gar intergenerationellen Glückssummenbildungen? Zumindest wächst die Gefahr, dass hierbei unspezifische, amorphe und insofern normierungsschwache »Glückssammelsurien« entstehen statt eines intergenerationellen Glückssummenprojekts von hoher Verpflichtungskraft.²³

Nun könnte man sich freilich entschließen, diese Gefahr zu akzeptieren, immerhin ist der theoretische Gewinn von Birnbachers Begründungsvorschlag beträchtlich. Einfach und elegant kann der quantitätenethische Ansatz zeigen, dass wir das Dasein künftiger Generationen *wollen sollen*. Schwerer als die Schwierigkeiten bei der Glückssummenbildung wiegen denn auch andere Einwände: Gibt es eine Grenze, jenseits derer uns Heutigen *kein* Nutzenverzicht mehr zumutbar ist, wenn unseren Nutzenansprüchen jene von *n* Folgegenerationen gegenüberstehen? Nach den nutzenutilitaristischen Rechenregeln ist diese Grenze erst bei dem bodenlosen Negativnutzen erreicht, der den positiven Nutzen von *n* Generationen aufwiegen müsste. Wir alle stehen also unter dem Diktat eines Summenbildungsvorgangs, der uns als *n Einzelgenerationen* systematisch benachteiligt zu Gunsten des *Ganzen der n Generationen*. Der Benachteiligungsprozess setzt sich bis zum Individuum hin fort, das insgesamt die schwächste Position in dieser ethischen Theorie hat: Es gibt keine unveräußerlichen Anspruchsrechte des einzelnen Menschen, kein Mindestmaß an materiellem Wohlstand, das ich wegen meiner Menschenwürde kategorisch fordern dürfte, ohne das noch einmal übergeordnete Einspruchsrecht des nutzensummenutilitaristischen Kalküls. Die Gefahr extremer intergenerationeller Ungleichheit räumt Birnbacher auch als theorienotwendig ein: »Der Utilitarist muß der Tatsache ins Auge sehen, daß es durchaus realistische Bedingungen geben kann, unter denen er auf die Frage [...] ›Wollen Sie wirklich heute lebende Menschen dazu verurteilen, die traurige Rolle von Karyatiden für einen Boden zu spielen, auf dem andere eines Tages tanzen werden?‹ vorbehaltlos ja sagen muß.«²⁴ Das intergenerationelle Reziprozitätsdefizit wird also im Nutzensummenutilitarismus nicht beseitigt, sondern mit den Weihen der Theorienotwendigkeit versehen.

Allerdings scheinen hier und da auch bei Birnbacher reziproke Begründungsfiguren auf, etwa, wenn er die relativ zur Generation *n* zukünftigen Generationen »mit derjenigen Genera-

22 Bernd Oberdorfer: *Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799*. Berlin u.a 1995 (Theologische Bibliothek Töpelmann ; 69), 340.

23 In der materialen Unterbestimmtheit eines subjektivistisch-hedonistischen Nutzenbegriffs könnte freilich auch eine Chance für intergenerationelle Fairness liegen. Denn diese Unterbestimmtheit erlaubt im Prinzip, eine asketisch-ideelle und eine ökonomisch-materielle Begriffsfüllung in ein gedeihliches Komplementärverhältnis zu bringen, so dass der Verzicht etwa auf den Konsumnutzen geradezu als Schwelgen im ideellen Nutzens erscheint. Dieser »entspräche dem Stolz und der moralischen Genugtuung, zum Gelingen eines generationenübergreifenden Aufbauprogramms beizutragen, oder dem Bewußtsein jedes einzelnen, Teil einer generationenübergreifenden Gemeinschaft zu sein, die »von der Vergangenheit in die Zukunft reicht« [...], ein Bewußtsein, das seinem eigenen bescheidenen Beitrag Sinn und seiner gesamten Existenz Sinn verleihen kann.« Dieser Idee scheint durchaus Birnbachers Sympathie zu gehören, er räumt selbst aber ein, sie sei »wohl zu schön, um den Realitäten gerecht zu werden« (Birnbacher: *Verantwortung*, 113).

24 Ebd. 111.

tion beginnen [lässt], deren Lebenszeit mindestens eine Periode einschließt, die von Generation n nicht mehr erlebt wird, also mit der Generation n+1. Als »zukünftig« würden dann auch diejenigen Generationen gelten, die mit der eigenen Generation teilweise gleichzeitig sind. Danach wäre bereits die Generation der Kinder eine »zukünftige Generation«. Die Zukunft [...] ist nicht die Zukunft der Ungeborenen, sondern die Zukunft der Kinder und Kindeskinde.«²⁵ Dieser Begriff von künftigen Generationen erlaubt ethische *do ut des*-Reziprozität insofern, als »die beiden unmittelbar nachfolgenden Generationen eine gewisse Chance [haben], sich bei unzureichenden Vorsorgeleistungen ihrer Eltern und Großeltern bei diesen selbst schadlos zu halten.«²⁶ Die Probleme beginnen freilich dann, wenn man Pflichten der Generation n gegenüber der Generation n+3 begründen will. Die nachhaltigkeitsunwillige, an reziproke ethische Begründungsfiguren gewohnte ZeitgenossIn könnte fragen: Was hat die Zukunft je für mich getan bzw. wird sie für mich tun? Respektiert sie denn meine Rechte?²⁷ Meine Urenkel können gar nichts mehr für mich tun, denn spätestens wenn sie erwachsen sind, werde ich gestorben sein. Warum also sollte ich etwas für sie tun?

Elternschaft unterm Schleier des Nichtwissens? John Rawls

Der Gerechtigkeitstheoretiker John Rawls zeigt sich gegenüber dem Mangel an Verpflichtungsgegenseitigkeit zwischen den Generationen erstaunlich nonchalant, ist es für ihn doch schlicht »eine Naturtatsache, daß die Generationen über die Zeit verteilt sind und die wirtschaftlichen Vorteile nur in einer Richtung fließen. Daran lässt sich nichts ändern, und damit entsteht kein Gerechtigkeitsproblem.«²⁸ Wie man sieht, dachte Rawls noch nicht an die ökologische Dimension der intergenerationellen Beziehungen, also das Bewahren oder »Entsparen« des naturalen Kapitalstocks, sondern primär an die ökonomische Dimension, die in der Spartätigkeit (bzw. deren Verweigerung) der früheren für die spätere Generation besteht. Jedenfalls hält er das grundsätzlich asymmetrische Verpflichtungsverhältnis zwischen Eltern- und Kindergeneration für eine anthropologische Tatsache und mit den Mitteln der Ethik ebenso wenig korrigierbar wie das Faktum unserer Sterblichkeit.

Für den Rawls'schen Urzustand – jener berühmten gedanklichen Konstruktion, mit der Rawls die Universalisierbarkeit einer Norm zu sichern glaubt²⁹ – bedeutet das: Er kann nicht die Angehörigen oder VertreterInnen *aller* Generationen, nicht »die Gesamtheit aller wirklichen und möglichen Menschen,«³⁰ erfassen, sondern wird stets nur als Verhandlungssituation von *ZeitgenossInnen* imaginiert, da allein diese die grundsätzlichen Gleichheitsbedingungen, die die Möglichkeit zu gegenseitigen Verpflichtungsverhältnissen einschließt, erfüllen. Weder ein

25 Ebd. 25. Ähnlich auch ebd., 117-120.

26 Ebd. 26.

27 Zur Karriere dieser witzigen Frage, die auf einen Beitrag Joseph Addisons im *Spectator* vom 20. August 1714 zurückgeht, vgl. Birnbacher: Verantwortung, 117f. aber auch *Hans Jonas*: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M. 1984 (st ; 1085), 84.

28 *Rawls*: Theorie der Gerechtigkeit, 322.

29 Der Rawls'sche Urzustand ist definiert als eine fiktive Situation, in der Gesellschaftsmitglieder zusammenkommen, um über die Grundsätze ihrer Gesellschaftsordnung zu beraten, wobei ein »Schleier des Nichtwissens« (*veil of ignorance*) darüber liegt, welcher sozialen Schicht oder welchem Geschlecht sie in der zu entwerfenden Gesellschaftsordnung angehören werden und wie es um ihre natürlichen Gaben, ihre Intelligenz oder Körperkraft stehen wird. Unterstellt wird lediglich, dass alle auch unter dem Schleier des Nichtwissens auf ihren Vorteil bedacht sind, dabei aber einen gewissen Sinn für Fairness mitbringen. Die unter diesen Bedingungen beschlossenen Grundsätze werden gerecht sein. Vgl. *Rawls*: Theorie der Gerechtigkeit, 159-166.

30 Ebd. 162.

Ungeborenes noch ein Toter kann in ein freiwilliges Verpflichtungsverhältnis gegenüber einem Lebenden eintreten. Kann aber unter solchen Theoriebedingungen überhaupt eine Verantwortung für künftige Generationen gedacht werden?

Um den zeitgenossenschaftlichen Egoismus zu verhindern, im schönsten Einvernehmen aller VerhandlungspartnerInnen ganz abzusehen von einer Nachweltfürsorge, muss Rawls eine bemerkenswerte materiale Zusatzannahme für den Urzustand machen: dass nämlich die an der Verhandlungssituation »Beteiligten Vertreter von Nachkommenslinien sind, denen jedenfalls ihre näheren Nachkommen nicht gleichgültig sind.«³¹ Das heißt, unter dem »Schleier des Nichtwissens« weiß ich zwar nicht um mein Geschlecht, mein geistiges und mein körperliches Potential, soll aber jedenfalls elterliche Empfindungen haben. Auch wenn man bereit wäre, diese Merkwürdigkeit zu akzeptieren, bliebe immer noch zu fragen: Kann das psychische Phänomen eines elterlichen Fürsorgeaffekts schlüssig zu struktureller intergenerationaler Gerechtigkeit führen? Und was ist mit jenen späteren Generationen, die nach meinen »näheren Nachkommen« leben werden? Bin ich für diese heute nicht verantwortlich, nur weil ich für sie keine Verantwortungsgefühle habe?³²

Zukünftige als ideale Diskursteilnehmer? Apel, Habermas, Kettner

Das moralisch Richtige im Sinne der Diskursethik ist »das, worüber unter allen Betroffenen ein vernünftiger Konsens – hierunter verstehen wir: eine allein kraft guter Gründe herbeigeführte oder allein auf Einsicht in gute Gründe beruhende Zustimmung – herstellbar wäre; ein Konsens im Licht der Frage nach dem, was gleichermaßen gut für jeden sein und also im gleichmäßigen Interesse aller liegen würde.«³³ Die Frage, die sich in unserem Zusammenhang an die Diskursethik ergibt, lautet: Wie kann die Möglichkeit der Zustimmung von Zukünftigen gedacht werden, sofern sie Betroffene sind? Für Matthias Kettner scheint die Sache klar zu sein. Er betrachtet die Zukünftigen als gleichsam nur zufällig nicht anwesend in den moralischen Konsensbildungsprozessen. »Moralisch gesehen zählt keiner weniger, nur weil er mir temporal fern steht. Zeitliche Unterschiede als solche müssen moralisch gesehen gleichgültig sein.«³⁴ Damit gilt für die Anwesenheit von Zukünftigen, was für viele Merkmale unserer moralischen Diskurse gilt. Realiter gibt es sie ebenso wenig wie wir realiter nicht immer »in idealer Weise kompetent, ideal informiert, ideal denkfähig, ideal dialogfähig usw.«³⁵, kurz: nicht ideal diskursfähig sind.

Den Gegensatz zwischen realen und idealen Diskursen charakterisiert Karl Otto Apel wie folgt: Wer »argumentiert, der setzt immer schon zwei Dinge gleichzeitig voraus: Erstens eine *reale Kommunikationsgemeinschaft*, deren Mitglied er selbst durch einen Sozialisationsprozeß geworden ist, und zweitens eine *ideale Kommunikationsgemeinschaft*, die prinzipiell im Stande sein würde, den Sinn der Argumente adäquat zu verstehen und ihre Wahrheit definitiv zu beurteilen. Das Merkwürdige und Dialektische der Situation liegt darin, daß er gewissermaßen die ideale Gemeinschaft *in* der realen, nämlich als reale Möglichkeit der realen Gesellschaft, vor-

31 Ebd. 323.

32 Vgl. *Hervig Unnerstall*: Rechte zukünftiger Generationen. Würzburg 1999 (Epistemata : Reihe Philosophie ; 247), 409ff.

33 *Matthias Kettner*: Diskursethik und Verantwortung für zukünftige Generationen. In: Friedrich Jahresheft 1992, 124-126, hier 126.

34 Ebd. 126.

35 *Hauke Thomas/Hubert Würger*: Gibt es unbestreitbare moralische Normen? In: Ethik und Unterricht, 5. Jg. (1994), Nr. 2, 18-27, hier 23.

aussetzt.«³⁶ So gesehen müssten wir in unseren moralischen Diskursen versuchen, auch von den virtuellen Einwänden der Zukünftigen betroffenen zu sein, wie wir versuchen müssten, noch besser informiert, noch verständnisvoller und dialogwilliger zu sein. Ist aber die Anwesenheit der Zukünftigen wirklich eine reale Möglichkeit der realen Gesellschaft, von der Apel spricht? Sie ist es nicht, denn etwas, »was jetzt nicht real sein kann, z.B. die Existenz der Noch-nicht-existenten, kann ich nicht als jetzt möglich idealisierend unterstellen.«³⁷ Ich kann mir zwar vorstellen, idealerweise noch besser informiert, noch verständnisvoller usf. zu sein, ich kann mir indes – ohne das Nichtwiderspruchsprinzip aller Vernünftigkeit zu verletzen – nicht vorstellen, dass Zukünftige gerade *nicht* zukünftig, sondern gegenwärtig sind. Die Anwesenheit Zukünftiger in heutigen Diskursen ist damit nicht nur *kontrafaktisch*, sie ist *kontranaturngesetzlich*.

Es bleibt allenfalls zu fragen, ob die Ansprüche Künftiger in heutigen realen Diskursen advokatorisch geltend gemacht werden können, also im Vorgriff auf die erwartete Zustimmung künftig Betroffener. In diesem Sinn fordert etwa Vittorio Hösle, über ein eigenes Staatsorgan nachzudenken, das »die Rechte kommender Generationen in Analogie zur zivilrechtlichen Figur des Vormunds verträte, sei es als Konsultativorgan, sei es unter Umständen sogar mit Vetorecht gegenüber bestimmten, die Rechte kommender Generationen verletzenden Gesetzen des Parlaments.«³⁸ Wenn es der Diskursethik aber ernst ist mit ihrem verfahrensethischen Grundsatz, die Gültigkeit einer Norm allein von der Zustimmung der von ihr Betroffenen abhängig zu machen,³⁹ impliziert die advokatorische Vertretung der Interessen Zukünftiger bereits eine materiale ethische Verpflichtung: Die advokatorisch Vertretenen müssen die Chance haben, »wenigstens ex post zu den sie betreffenden Maßnahmen zustimmend oder ablehnend Stellung zu nehmen,«⁴⁰ denn sonst wäre die advokatorische Legitimierung, im Vorgriff auf künftige Zustimmung zu entscheiden, Makulatur. Das verpflichtet die advokatorischen VertreterInnen aber dazu, eine reale Diskurssituation zu schaffen, in der sie und die von ihnen Vertretenen über die advokatorischen Maßnahmen nach den Diskursregeln retrospektiv befinden können. Dies ist überführbar in einen zukunftsethischen Imperativ zumindest mittlerer Reichweite: Sorge dafür, dass jene Künftigen, die von deinen heutigen Entscheidungen betroffen und noch deine Zeitgenossen sein werden, die Voraussetzungen zur Verfügung haben werden, mit dir in einen *post eventu*-Diskurs über deine heutigen Entscheidungen zu treten.⁴¹ Dass aber mit den Mitteln der Diskursethik eine Nachweltverantwortung für die Gesamtdauer der künftigen Menschheitsgeschichte zu begründen wäre, erscheint unmöglich, zu tief ist eine auf Reziprozität bauende Verhandlungslogik in die Diskursethik eingeschrieben.

36 Karl-Otto Apel: Transformation der Philosophie. Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgesellschaft. Frankfurt/M. 1976 (stw ; 165), 430.

37 Unnerstall: Rechte, 290. Auf 289 entwickelt Unnerstall ein schönes Beispiel, weshalb man Zukünftige nicht als Gegenwärtige imaginieren kann.

38 Hösle: Dimensionen, 34.

39 So die universalpragmatische Variante des diskursethischen Generalimperativs, vgl. u.a. Jürgen Habermas: Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: Ders.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt/M. 1983 (stw ; 422), 53-125, hier 103.

40 Micha Brumlik: Advokatorische Ethik. Zur Legitimation pädagogischer Eingriffe. Bielefeld 1992 (Kritische Texte), 117. Was hier über advokatorische Diskursethik gesagt wird, ist von Brumlik inspiriert.

41 Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt trotz einer anderen Begründung Unnerstall: Rechte, 296-300.

Muss Menschheit sein? Hans Jonas

Hans Jonas' Entwurf einer Zukunftsethik gehört in die Tradition der transzendental-philosophischen Ethik, deren Kern der Kategorische Imperativ ist. Der lautet in seiner Grundformel: Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Diese Universalisierungsregel mag in erster Linie auf die Widerspruchsfreiheit der moralisch-praktischen Vernunft zielen, sie schließt damit aber den Aspekt der Zustimmungsfähigkeit ein, wenn einzelne Menschen als Vernunft- und Freiheitswesen in den Blick kommen; sich als Freiheits- und Vernunftwesen zu realisieren macht der kantianischen Tradition nach Moralität aus.⁴² Dabei kann man Freiheit als Vermögen begreifen, sich entscheiden, also in einem Set von Handlungsalternativen auswählen zu können. Und Vernunft ist, ihrem einfachsten Prinzip nach, gedankliche Widerspruchsfreiheit. Wenn ich vernünftiges Entscheiden für mich in Anspruch nehme, dabei aber das Faktum der Vernunft auch anderen Menschen zuschreiben muss und damit die Vernunft als Verbindendes zwischen mir und anderen Menschen akzeptiere, so kann ich deren Einwände gegen meine Entscheidung nicht ignorieren, ohne die Vernünftigkeit der Entscheidung und die Vernunft als solche aufs Spiel zu setzen. Das Nichtwiderspruchsprinzip der Vernunft führt mich dazu, Vernünftigkeit vernünftigerweise zu berücksichtigen, auch wenn sie außerhalb meiner Selbst vorkommt. Faktisch motiviert dies einen intersubjektiven Abgleich vernünftiger Freiheitsvollzüge. Das Nichtwiderspruchsprinzip der Vernunft muss aber auch auf sich selbst angewendet werden können. Und das bedeutet: Unvernunft kann nicht das gleiche Recht haben wie Vernunft. Dies wiederum gibt dem Menschen als Träger der Vernunft eine besondere Würde. Bei all ihrem Formalismus bringen die Ethiken der kantianischen Tradition doch diese eine materiale Forderung mit sich: den Schutz der Vernunft und ihrer TrägerInnen als Resultat der Selbstanwendung des Nichtwiderspruchsprinzips. Wenn Moralität also neben der widerspruchslosen Realisierung der Freiheit von Vernünftigen notwendigerweise auch die widerspruchsfreie Selbsterfassung der Vernunft in ihrem Vorrang vor der Unvernunft meint, so ist es just *diese Moralität, die unter dem Schutz der Moral steht*. Für Kant ist »Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.«⁴³ Dies ist die Pointe der sich selbst tragenden transzendentalphilosophischen Ethiken.

Sollte ich also zukünftigen Menschen in gleicher Weise Vernünftigkeit und Moralität zuschreiben können wie heute Lebenden, so hätte die Moralität der Zukünftigen auch einen vergleichbaren Anspruch auf Schutz durch *meine* Moralität wie die Moralität der Lebenden, was der Nachhaltigkeitsforderung einen festen theoretischen Grund geben würde. Allerdings liegt hier ein hypothetischer Imperativ vor, kein kategorischer, denn er macht mein Sollen abhängig von der Bedingung, dass es auch künftig Menschen gibt. Nun könnte man dies einfach unterstellen, da wir angesichts der weltweiten Bevölkerungszunahme »um die Beständigkeit des Fortpflanzungstriebes nicht zu fürchten brauchen und etwaige äußere Vernichtungsursachen (z.B. wirklich tödliche Vergiftung der Umwelt), wenn überhaupt, nur durch die unwahrscheinlichste Kombination unwahrscheinlichster und kolossalster Dummheiten unsererseits herbeigeführt werden könnten – die wir bei allem Respekt vor den Ausmaßen menschlicher Dummheit oder Unverantwortlichkeit denn doch nicht als ernstliche Möglich-

42 Thomas Hausmanninger bezeichnet Moralität als die »Selbstnötigung von Freiheitswesen durch ihre Vernunft« (*Thomas Hausmanninger: Was ist Ethik? Eine Einführung in die Grundbegriffe Moralität, Moral/Ethos, Sittlichkeit und Ethik*. In: <http://www.kthf.uni-augsburg.de/Lehrstuehle/sozethik/ethik.htm> [06.02.02]).

43 Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Akademie-Ausgabe), 435.

keit in Betracht zu ziehen brauchen.«⁴⁴ Und tatsächlich wird in der Nachhaltigkeitsdiskussion das Dasein Künftiger weithin nicht problematisiert, sondern dem ökologischen Nachdenken axiomatisch zugrundegelegt.⁴⁵ Dieser Pragmatismus ist indes für eine ethische Theorie riskant. Die stets verbleibende Differenz zwischen hoher Wahrscheinlichkeit und Sicherheit künftigen menschlichen Daseins erhält allen Pflichten gegenüber den »höchstwahrscheinlich Existierenden« ein *hypothetisches* Gepräge, was gegenüber den Pflichten, die mir wirklich vorhandene Mitmenschen *kategorisch* auferlegen, einen unaufhebbaren Unterschied ums Ganze macht.

Um zu zeigen, dass man von der Existenz Künftiger ausgehen *muss*, beschreitet Hans Jonas einen recht eigentümlichen, naturrechtlichen Weg: Wie wir sahen, schützt eine transzendentalphilosophisch begründete Moral die Moralität, um nicht in einen Selbstwiderspruch zu geraten. Jonas folgert daraus: Wenn es also die Möglichkeit gibt, dass Moralität auch künftig praktiziert wird – und niemand kann die Realität dieser Möglichkeit angesichts der Möglichkeit der Existenz künftiger Menschengenerationen leugnen – dann bin ich moralisch verpflichtet, diese künftige Moralität zu wollen. Andernfalls stünde ich wiederum in der Gefahr des Selbstwiderspruchs. Und weil der Fortbestand der Menschheit die notwendige Bedingung für künftige Moralität ist, muss ich auch diesen Fortbestand wollen, was mit einer Befürwortung der Lebenschancen Künftiger einhergeht. Der Clou dieser Denkfigur besteht also darin, von der *hypothetischen* Verpflichtung gegenüber den Künftigen umzustellen auf die *kategorische* Forderung, dass es diese Künftigen als Sollende zu geben habe. Das heißt, »daß wir im letzten nicht das antizipierte Wünschen der Späteren konsultieren (das unser eigenes Erzeugnis sein kann), sondern ihr Sollen, das nicht von uns gemacht ist und über uns beiden steht. Ihnen ihr Sollen unmöglich machen ist das eigentliche Verbrechen.«⁴⁶ Dieses Sollen begründet »eine Idee des Menschen, die eine solche ist, daß sie die Anwesenheit ihrer Verkörperungen in der Welt fordert.«⁴⁷ Hans Jonas *unterstellt* also nicht naiv das Dasein Künftiger, sondern versucht es, wie Dieter Birnbacher, mit guten Gründen zu *fordern*. Dieses Postulat wird nicht stabilisiert durch die Architektur wechselseitiger Verpflichtung, sondern durch eine Metaphysik des Sollens.

Gegen Hans Jonas' Argumentation ließe sich mancher sophistische Einwand vorbringen – etwa jener, dass man mit ihr ebenso wie den Fortbestand der Menschheit die Entwicklung moralitätsfähiger Künstlicher Intelligenz fordern könnte⁴⁸ –, eigentlich riskant ist die Nähe zum metaphysischen Naturrecht und zur Logik des ontologischen Gottesbeweises, in die sich Jonas sehenden Auges begibt. Für Jonas ist das Dasein nicht Bedingung der Moralität (»wer existiert, muss moralisch sein«), vielmehr ist die Moralität umgekehrt eine Bedingung fürs Dasein (»wer moralisch ist, muss existieren«). Er instrumentalisiert damit die Moralität, um Dasein in einem quasi-naturrechtlichen Sinn für gut und schützenswert halten zu können. Die »Idee des Menschen«, die ihre Verkörperung verlangt, verschleißt Gutsein und Sein zu einer

44 Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M. 1984 (st ; 1085), 87.

45 So auch Unnerstall: Rechte, 184, was angesichts seiner hochauflösenden modellsprachlichen Analyse der verschiedenen Nachweltfürsorgekonzepte als theoretisch merkwürdig unterbestimmt erscheint.

46 Jonas: Prinzip Verantwortung, 89.

47 Ebd. 91.

48 Eines der weniger langweiligen Motive in Steven Spielbergs Film »A.I.« (USA 2001) ist die immer wiederkehrende Frage, ob der von einem Technologiekonzern produzierte liebesfähige Android David wegen seiner – technisch programmierten – Fähigkeit, reale Menschen zu lieben, nicht auch das Recht auf Liebe durch reale Menschen sowie das Recht habe, nicht abgeschaltet zu werden. Jonas müsste den Anspruch der Maschine auf Betriebsfortsetzung unbedingt bejahen: wer liebt, darf, ja *muss* sein, auch wenn es sich um Künstliche Intelligenz handelt.

kompakten Einheit. Aber *dass* diese Idee nach einer Verkörperung verlangt, ergibt sich zwingend ebenso wenig aus der Idee wie die Existenz Gottes schon aus dem Vorhandensein eines Gottesbegriffs folgt. Letzteres glaubte bekanntlich Anselm von Canterbury in seinem »ontologischen Gottesbeweis« nachweisen zu können.⁴⁹ Jonas' eigene Abgrenzung von Anselm durch die Behauptung, er *postuliere* das Dasein des Sollens ja nur, während Anselm die Existenz Gottes für logisch *bewiesen* halte⁵⁰, ist selbst nichts weiter als eine Variation der Anselmschen Logik: Für Anselm schließt der Begriff Gottes seine Existenz ein, für Jonas die Idee des Sollens das Daseinsrecht der Sollenden. In beiden Fällen ist nicht evident, warum das jeweilige Prädikat (Existenz, Existenzrecht der Sollenden) im jeweiligen Subjekt (Gott, Sollen) enthalten sein muss. Es *kann* den Gottesgedanken geben ohne Gott und ein Sollen ohne konkretes Personal des Sollens, wie ich an 100 Taler denken kann, ohne dass diese schon meine Kasse bereichern.⁵¹ Die Einheit von Sein und Gutsein, mit der man das Bestandsrecht der Menschheit, das Existenzrecht künftiger Generationen und mithin auch die Nachhaltigkeitsforderung begründen könnte, bleibt also labil.

Zwischenzusammenfassung

Im vorgestellten diskursethischen und im utilitaristischen Entwurf ist Nachweltfürsorge problemlos begründbar, solange moralische Reziprozität nicht denkunmöglich wird: also in Bezug auf uns zeitlich nahestehende künftige Generationen. Bei Rawls führt die anthropologische Zusatzannahme elterlicher Fürsorgeeffekte zum gleichen Resultat. Wenn es darum geht, über ein Bestandsrecht der Menschheit das Existenzrecht künftiger Generationen und mithin auch eine langfristige Nachhaltigkeitsforderung zu begründen, stoßen die hier besprochenen Begründungsansätze – inklusive der »Zukunftsethik« von Hans Jonas – allerdings an logische Grenzen. Diese Grenzen, so meine These, können von einer ekklesialen Nachhaltigkeitsbegründung überwunden werden⁵² – freilich nur im Tausch gegen vielfältige andere Begrenzungen; der im Folgenden vorgestellte Nachhaltigkeitsgedanke beruht auf starken Voraussetzungen und hat nur eine begrenzte Reichweite. Er verlangt den Glauben an die diachrone Solidargemeinschaft der Gläubigen in der Kirche und kann sich nur auf Kirchenglieder beziehen.

Nachhaltigkeit – ekklesial

Ekklesiologische Grundlagen

Das Zweite Vaticanum knüpft in seinem Kirchenverständnis an die alte, auf Innozenz III. zurückgehende Lehre der »drei Kirchen«⁵³ an: der *ecclesia triumphans* im Himmel, der *ecclesia*

49 Vgl. die klassische Belegstelle für den ontologischen Gottesbeweis bei *Anselm v. Canterbury*: Proslogion, c. 2.

50 Vgl. *Jonas*: Prinzip Verantwortung, 91 (Anm. 13).

51 Vgl. *Immanuel Kant*: Kritik der reinen Vernunft, 401 (Bd. 3, Akademie-Ausgabe). Allerdings bemerkte der junge Karl Marx zu Kants »100 Taler«-Beispiel recht geistreich, dass der Wert des Geldes seinerseits nur auf Einbildung beruhe: »Wirkliche Taler haben dieselbe Existenz, die eingebildete Götter haben« (*Karl Marx*: Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie. In: MEW EB 1, 366-373, 371). Insofern hätte das »100 Taler«-Beispiel den ontologischen Gottesbeweis auch stützen können.

52 Dass »religiöser Glaube [...] schon Antworten hat, die die Philosophie erst suchen muss«, wenn es um die Frage geht, »warum es auf den künftigen Menschen ankommt«, räumt übrigens auch Hans Jonas freimütig ein. Vgl. *Jonas*: Prinzip Verantwortung, 94.

53 Vgl. *Wilhelm Imkamp*: Das Kirchenbild Innocenz' III. (1103-1216). Stuttgart 1983 (Päpste und Papsttum ; 22), 154-173.

patiens im Purgatorium und der *ecclesia militans* auf Erden: »Bis also der Herr kommt in seiner Majestät und alle Engel mit ihm (vgl. Mt 25,31) und nach der Vernichtung des Todes ihm alles unterworfen sein wird (vgl. 1 Kor 15,26-27), pilgern die einen von seinen Jüngern auf Erden, die andern sind aus diesem Leben geschieden und werden gereinigt, wieder andere sind verherrlicht und schauen klar den dreieinen Gott selbst, wie er ist« (D 693). Wir alle jedoch haben, wenn auch in verschiedenem Grad und auf verschiedene Weise, Gemeinschaft in derselben Gottes- und Nächstenliebe und singen unserem Gott denselben Lobgesang der Herrlichkeit. [...] Die Einheit der Erdenpilger mit den Brüdern, die im Frieden Christi entschlafen sind, hört keineswegs auf, wird vielmehr nach dem beständigen Glauben der Kirche gestärkt durch die Mitteilung geistlicher Güter« (LG 49). Das heißt, die ChristIn glaubt an den Fortbestand (die »Indefektibilität«) der Kirche bis zur Vollendung der Zeiten (*ad consummationem saeculorum*, DH 2997). Wird das Dasein Künftiger in den bislang besprochenen Nachhaltigkeitsmodellen schlicht unterstellt oder gefordert, dann wird es im zu entwerfenden ekklesialen Nachhaltigkeitsmodell *geglaubt*. Was genau heißt das?

Der Satz »Bis der Herr kommt in seiner Majestät pilgern seine JüngerInnen auf Erden« ist ein Aussagesatz, der einerseits unter der Voraussetzung der Selbstmitteilung Gottes im historischen Christusergebnis steht; einer Selbstmitteilung, die wir als *Wort* in der Glaubens-Antwort von Schrift und Tradition haben.⁵⁴ Und was immer als Glaubensgut mitgeteilt wird, es bleibt semantisch abhängig von dieser Selbstmitteilung Gottes, die als »Wunder der freien Liebe Gottes«⁵⁵ der ChristIn unverfügbar ist. Sie versteht sich also zunächst einmal als Angesprochene, Glaubende und »Weitersagende« des Evangeliums und damit auch der Verheißung, dass die Kirche auf Fels gebaut ist, »und die Mächte der Unterwelt werden sie nicht überwältigen« (Mt 16,18). Andererseits verwirklicht sich das Glaubensgut vom Fortbestand der Kirche durch ein solches »gläubiges Weitersagen« bereits, ist die Kirche doch nichts anderes als die diachrone Solidargemeinschaft der Glaubenden, deren Lebensäußerung dieses »gläubige Weitersagen« ist. Das eigentümliche Geschenk der Indefektibilitätszusage Gottes an seine Kirche liegt in dieser Performanz: Der Glaube an die Existenz Künftiger (Kirchenglieder) kann in seiner Bezeugung selbst schon zur Existenz künftiger Kirchenglieder führen.

Was aber bedeutet es für ein christliches Nachhaltigkeitsethos, wenn sich die Gläubigen im Glauben der Existenz künftiger Gläubiger sicher sein können? Wir sind damit noch nicht weiter, als man durch schlichte Unterstellung Zukünftiger schon am Anfang aller Nachhaltigkeitsüberlegungen ist. Es wäre naheliegend, die Nachweltfürsorge als Akt der diachronen Nächstenliebe auszuflaggen, der aus dem Glauben kommt und zu seiner Stabilisierung kein Reziprozitätsgefüge braucht. Allerdings könnte sich durch eine ekklesiale Theologie des Fegefeuers eine Perspektive auftun, die das christliche Nachhaltigkeitsethos in einen schlüssigeren Zusammenhang mit dem kirchlichen Grundvollzug der *koinonia* bringt.

Exkurs: Kleine Theologie des Fegefeuers

Die Idee von den »drei Kirchen« (*triumphans, patiens/in purgatorio, militans*), die das II. Vatikanum wieder aufnimmt, spielte im 12. Jahrhundert eine bedeutende Rolle bei der systematischen Entfaltung einer Fegefeuertheologie. Eine solche war insbesondere wegen des sich im Hochmittelalter verändernden Sünden- und Bußverständnisses notwendig geworden. Die iroschottische Tarifbuße hatte im Gegensatz zur aufwändig-ganzheitlichen Exkommunikati-

54 Vgl. Hans-Urs v. Balthasar: Gott redet als Mensch. In: Ders.: *Verbum Caro*. Einsiedeln u.a. 1960, 73-99, hier 98.

55 Karl Rahner: *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg/Br. u.a. 1984, 129.

onsbuße der Alten Kirche Züge eines berechenbaren Handels, vollzog sie sich doch nach einem extrovertierten, innerlichkeitsabstinenten Mechanismus: »[...] den als äußere Handlung aufgefaßten Sünden korrespondiert eine ebenso an der äußeren Vergeltung orientierte Buße: die Beichte ist eine Tarifbeichte, die die Strafe in Relation zur Schwere der Tat – ohne Berücksichtigung der Motive – festsetzt. Im Zentrum der frühmittelalterlichen Beichte stand deshalb auch nicht das Bekenntnis als solches, sondern die Wiedergutmachung, die *satisfactio*, die sich an die Beichte anschließt.«⁵⁶ Dies änderte sich spätestens durch das Sündenverständnis des Petrus Abälardus: »*Hunc vero consensum proprie peccatum nominamus.*«⁵⁷ Für Abälardus ist Sünde also nicht eigentlich ein äußeres Handeln. Ihr Kern liegt vielmehr in einem Willensakt, in der inneren Übereinstimmung mit dem schlechten äußeren Tun. Die im 12. Jahrhundert einsetzende »Wende zur Innerlichkeit«⁵⁸ machte das moralische Urteil gleichsam »kontingenzfest«, – immerhin schon 600 Jahre bevor Kant den guten Willen zum Juwel erklärte, der für sich selbst glänzt und vollen Wert in sich selbst hat.⁵⁹ Mit dem Grundsatz *voluntas pro facto* konnten in einer Zeit wachsender gesellschaftlicher Komplexität und zunehmender Probleme bei der personalen Zurechnung von Handlungsfolgen moralische Fragen quasi oberhalb der so zufallsanfälligen Faktenebene eindeutig entschieden werden: die Zustimmung zur Sünde ist die eigentliche Sünde und die Reue über diese Zustimmung ist die wichtigste moralische Nachbearbeitungsmaßnahme der Sünde. Wo die Innerlichkeitsanteile des Sündigens (Erkenntnis, Wille) defizitär sind, kann überhaupt keine schwere Sünde vorliegen.

Ungenügend ist dieses intentionalistische Sünden- und Sündenbearbeitungskonzept freilich, wenn es um den moralischen Umgang mit den kontingenten, faktischen Folgen des Innerlichkeitsphänomens »Sünde« geht, den sog. *reliquiae peccatorum*. Kann es sein, dass unter solchen Tatfolgen u.U. noch meine Kinder und Kindeskindern zu leiden haben, nicht aber ich selbst, dessen Hoffnung aufs Himmelreich ungeschmälert ist, wenn ich die Tat nicht richtig wollte oder nicht als sündhaft erkannte oder – falls ich sie doch wollte und als sündhaft erkannte – hinterher bereut und gebeichtet habe? Kann ich mir eine solche Entsolidarisierung mit jenen, die unter den Folgen meines Tuns zu leiden haben, überhaupt wünschen? Ich kann es nicht, wenn ich die, die nach mir kommen, als legitime Adressaten meiner Solidarität anzusprechen weiß. Und so schwierig dies für eine metaphysikfreie praktische Philosophie sein mag, im theologischen Kontext ist es unproblematisch, wenn nicht geradezu geboten: Mit dem Kirchenbegriff des II. Vaticanums, der dem einen pilgernden Volk Gottes eine indefektable Zukunft zuspricht bis zum Ende der Zeiten, steht gleichsam eine Matrix intergenerationaler – freilich auf Kirchenglieder beschränkter – Solidarität zur Verfügung. Die von der ChristIn zu glaubende intergenerationale Gemeinschaft rückt auch die künftigen Kirchenglieder in die Reichweite meiner Solidaritätspflicht. Aus Solidarität mit den künftigen Kirchengliedern müsste ich eine wie auch immer geartete »Seligkeitsverzögerung« für mich bejahen, die insofern etwas mit »irdisch-historischer Zeit« zu tun hat, als sie mit der Fortdauer der

56 Alois Hahn: Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse. Selbstthematisierung und Zivilisationsprozeß. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 34 Jg. (1982), 407-434, hier 408.

57 Petrus Abälardus: Ethica, c. 3.

58 Vgl. zum Folgenden Rupert M. Scheule: Beichte und Selbstreflexion. Eine Sozialgeschichte katholischer Bußpraxis im 20. Jahrhundert. Frankfurt/M. u.a. 2002 (Campus Forschung ; 843), 61-65.

59 Vgl. Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. (Akademie-Ausgabe), 394.

Sündenfolgen korreliert. Eine so verstandene Seligkeitsverzögerung der Geretteten kann man Fegefeuer nennen.⁶⁰

Die Fegefeueridee macht aber auch eine Solidarisierung der Lebenden *mit den Toten* denk-möglich. Eingelebte Ungerechtigkeiten, ungutes Gewohnheitsrecht, irreversible Umweltschädigungen und andere »Strukturen der Sünde« zu bewältigen, ist nicht allein motivierbar als solidarisches Handeln an denen, die unter diesen Missständen zu leiden haben, sondern auch als solidarisches Handeln an jenen, auf deren Tun die Strukturen der Sünde zurückgehen. Was Ottmar Fuchs im Zusammenhang mit einem modernisierten Ablassverständnis zurecht an-mahnt, dass es nämlich – unbeschadet der Bedeutung des Gebets – wichtig wäre, »sich auch auf das Gebiet des ›Weltdienstes‹ zu begeben und dort die Abarbeitung, das ›Ableiden der Sündenstrafen‹ einzuklagen: durch materielle Opfer, durch Solidarisierung und durch Zivil-courage,«⁶¹ das mag auch für unsere Akte der Solidarität mit Verstorbenen gelten. Es ist prak-tische Solidarität mit den »armen Seelen« und ein Dienst an der kirchlichen *koinonia*, die Sün-denfolgen, die durch verstorbene Geschwister im Glauben in die Welt kamen, durch »Welt-dienst« zu verwandeln, – wie die Künftigen, die mit den unerledigten Folgen meiner Sünden konfrontiert sind und mit ihnen zurechtzukommen versuchen, dadurch mir, dem Verstorbe-nen von morgen, ihre Solidarität erweisen müssen.

Nachweltfürsorge als Antwort auf die Solidarität der Zukünftigen

Bringt nun die Fegefeuertheologie irgendetwas für eine »koinonisch« motivierte christliche Nachhaltigkeit? Auf den ersten Blick scheinen sich die Idee des Fegefeuers und jene der Nachhaltigkeit in der Konstituierung des moralischen Subjekts unvereinbar zu widersprechen: Das Nachhaltigkeitsprinzip nimmt die Lebenden für die Interessen der Künftigen in die Pflicht, der Fegefeuerglaube verlangt den Künftigen Solidarität mit den heute Lebenden – als künftigen Toten – ab. Ist das Fegefeuer damit nicht geradezu anti-nachhaltig? Halst es den Nachkommen neben der Not, mit den Folgen unseres verschwenderischen Daseins zu leben also zynischerweise auch noch die moralische Bürde auf, diese Folgen *für uns* zu ertra-gen? Eines steht jedenfalls fest: Die Künftigen zahlen uns allein durch ihr in der Perspektive des Glaubens zweifelsfreies Dasein bereits einen Solidaritätsvorschuss, indem sie mit den unerledigten Folgen unserer Sünden leben werden. Wenn man also von einer moralischen Asymmetrie reden will, so geht diese – anders als dies John Rawls und Hans Jonas⁶² sehen – nicht zu Lasten der Eltern-, sondern der Kinder- und Kindeskindergeneration. Können wir Heutigen aber anders, als unsererseits mit solidarischem Handeln zu reagieren auf einen sol-chen einseitigen Solidaritätserweis der Künftigen? Innerhalb des hier skizzierten ekklesiologi-schen Bezugsrahmens lässt sich jedenfalls moralische Reziprozität zwischen uns, den künfti-gen Toten der Kirche (*ecclesia patiens*), und den kommenden Generationen als der *ecclesia mili-tans* von morgen durchaus denken. Das heißt aber: Heutige Nachweltfürsorge ist unsere Ant-wort auf die solidarische Vorleistung der Künftigen, ein Akt kirchlicher *koinonia* also im Sinne eines christlichen Gemeinschaftsethos (vgl. Apg 2,44). Sie ist weniger ein Akt initiativer, »un-

60 Vgl. dazu ausführlicher Rupert M. Scheule: Das Fegefeuer als Forderung christlicher Solidarität. Eine postu-lantentheologische Skizze. In: Stefan Schreiber/Stefan Siemons (Hg.): Das Jenseits. Darmstadt 2003.

61 Ottmar Fuchs: Christlicher Umgang mit den »Folgen der Sünde« im Horizont von Geschichte und Gesell-schaft. Gedanken zu einem konsequenten Ablassverständnis. In: Hans-Ulrich v. Brachtel, u.a. (Hg.): Kom-munikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften. Freiburg/Schw. u.a. 1985, 179-197, 191.

62 Zu John Rawls vgl. weiter oben, zu Hans Jonas vgl. ders: Prinzip Verantwortung, 84ff.

geschuldeter« Nächstenliebe (*diakonia*), die Not lindert, weil ihr in jeder Notleidenden Christus begegnet (vgl. Mt 25,42).

Eine »koinonisch« verstandene Nachweltfürsorge verlangt von uns noch weniger Motivationsaufwand als die einfache »do ut des«-Symmetrie. Die Universalisierungsregel ekklesialer Nachhaltigkeit lautet: »do quia das«, bzw. »do quia dabitur«: ich bin nicht solidarisch mit dir, damit du solidarisch mit mir bist, sondern ich vollbringe *reagierend* Werke der Solidarität, weil euch Künftigen schon jetzt Werke der Solidarität aufgegeben sind.

Nachweltfürsorge als Bewerkstelligung künftigen Kircheseins

Was aber ist der Maßstab für unsere reaktiven Werke der Solidarität den Künftigen gegenüber? Was sind die »eigenen Bedürfnisse« künftiger Generationen, deren Erfüllung wir nicht im Wege stehen dürfen? Aus unserer Perspektive kann es nicht primär die Chance auf Glück (Birnbacher) oder die Chance »zu sollen« (Jonas) sein. Da uns die Künftigen durch einen Kirchenbegriff diachroner Gemeinschaftlichkeit als solidarische und unsere Solidarität unbedingt verdienende Mitmenschen in den Blick kamen, ist es nur folgerichtig, im *Kirchesein der Zukünftigen* jene Lebenschance zu sehen, der unser diachron-solidarisches Handeln zu dienen hat. Was heißt das? Was ist der konstante Gehalt des Kircheseins, der auch künftig erkennbar sein muss? Wenn wir glauben, dass zur Kirche konstant die Grundvollzüge *diakonia* (als »helfende« Diakonie) Zuwendung zu konkreter menschlicher Not, als »politische Diakonie« entschiedenes Eintreten für Gerechtigkeit zwischen allen Menschen als gleich wertvollen Ebenbildern Gottes), *martyria* (Verkündigung des Wortes Gottes), *leiturgia* (Gebet und Dank) sowie eben jene hier schon vielfach traktierte *koinonia* (synchrone und diachrone Kirchengemeinschaft) gehören, »weil sie offensichtlich auf die Praxis Jesu selbst zurückgehen«⁶³ und diese für künftige wie heutige Kirchenglieder normsetzende Verbindlichkeit besitzt, dann bedeutet dies für unser ekklesial-nachhaltiges Handeln:

- Der diakonische Grundvollzug kirchlichen Daseins ist den Künftigen nur möglich, wenn ihnen ausreichend materielle und strukturelle Ressourcen zur Verfügung stehen. Unsere *Sparsamkeit im Verbrauch zeitlicher Kirchengüter* und jener naturalen und zivilisatorischen Güter, von denen die Kirchengüter abhängen, muss unser Beitrag sein, den kirchlichen Grundvollzug der helfenden Diakonie auch den Künftigen zu ermöglichen. Das bedeutet auch: Heute den gesamten kirchlichen Reichtum an »unsere Armen« zu verteilen, wäre ein Verstoß gegen die ekklesiale Nachhaltigkeit, weil damit den künftigen Kirchengliedern die Ressourcen fehlen würden, für die Armen *ihrer* Zeit zu sorgen. Strukturelle Diakonie wird den künftigen Kirchengliedern nur möglich sein, wenn sie sich Einfluss auf strukturelle Veränderungen verschaffen können. An die Nachwelt eine *intakte Organisation* zu übergeben, von der wir hoffen dürfen, dass sie unter den übrigen sozialen Gebilden wahrnehmbar bleibt, könnte auch der strukturellen Diakonie von morgen helfen.
- Der organisationelle Aspekt berührt auch den kirchlichen Selbstvollzug der *koinonia*. Als synchrone *koinonia* wird auch die künftige Kirche angewiesen sein auf organisationelle Strukturen. Was wir zum künftigen Vorhandensein einer guten Organisation beitragen können, ist, die Tradierungsfähigkeit der heutigen Kirchenstrukturen zu erhalten. Je progressiver unsere heutige Organisation Kirche ist (was immer dies im

63 Vgl. Rolf Zerfuß: Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft. In: *Konferenz der Bayerischen Pastoraltheologen*: Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. München 1994, 32-50, hier 34.

einzelnen bedeuten mag), desto mehr von ihr wird in der künftigen Kirche erhalten sein und desto leichter wird es den Künftigen fallen, als »gut katholische TraditionalistInnen« die diachrone *koinonia* mit uns aufrechtzuerhalten. Zur Ermöglichung künftiger diachroner *koinonia* gehört ferner, dass wir den nach uns Kommenden *jene lebendigen kirchlichen Gebräuche und Kulturdenkmäler weiterreichen, die die Gemeinschaft der Kirche durch die Zeiten in ihrer Pluralität bezeugen*.

- Der Bezug zu Gott in Gebet, Gottesdienst und Verkündigung (*leiturgia* und *martyria*) fußt auf Grundaussagen über Gott, durch die die Gläubigen aller Zeiten ihre Gemeinschaft bewahren. Die realweltliche Referenzmöglichkeit dieser Grundaussagen muss erhalten werden, damit *leiturgia* und *martyria* weiterhin kommunikativ glücken. Unter anderem heißt das: *Der verkündete und angebetete gute Schöpfergott muss in der die Künftigen umgebenden Natur symbolisch erfahrbar bleiben*. Die Natur, die wir den Künftigen übergeben, darf also nicht so sehr vom Menschen geprägt sein, dass sie keine Verweismöglichkeit mehr auf Gott, den Herrn der Schöpfung und des Lebens, bietet.

Kirche statt Schöpfung?

Die hier vorgetragene ekklesiale Variante einer Nachhaltigkeitstheorie steht uns in ihrer Begrenztheit deutlich vor Augen. Kann man angesichts globaler ökologischer Probleme eine umweltethische Theorieskizze vorlegen, die allein Kirchenglieder zum Gegenstand hat? Steht nicht, wenn es denn um eine spezifisch christliche Rekonstruktion der Nachhaltigkeitsforderung gehen soll, mit dem Begriff der Schöpfung eine viel einschlussfähigere Kategorie zur Verfügung?⁶⁴ Eine am Schöpfungsbegriff orientierte christliche Umweltethik, die beim Eigenwert unserer nichtmenschlichen Mitgeschöpfe bzw. der gemeinsamen Verwiesenheit aller Kreatur auf ihren Schöpfer ansetzt und »auf die Achtung, Schonung und Erhaltung der Erde und Natur als der geliebten Schöpfung überhaupt«⁶⁵ zielen will, mag funktionsäquivalent sein gegenüber der Nachhaltigkeitsethik, weil diese wie jene den Menschen zu einem behutsamen Umgang mit der Natur führt, sie leistet aber keinen theoretischen Begründungsbeitrag zur Nachhaltigkeitsforderung. Diese ist, damit haben die GrundgesetzkommentatorInnen recht, dezidiert anthropozentrisch und birgt die theoretische Herausforderung, intergenerationelle und intraspezifische Solidarität plausibel zu machen. Die »ontotheologische« Beschwörung eines Eigenwerts der Natur hilft hierbei nicht weiter.⁶⁶ Dass eine ekklesial grundierte Nachhaltigkeitsethik die Natur dennoch jenseits aller Nützlichkeit wahrnehmen kann, weil in ihr der auch zukünftig zu verkündende und anzubetende Schöpfergott »lesbar« bleiben muss, wurde schon gesagt.

64 Vgl. *Bischofskonferenz*: Handeln für die Zukunft der Schöpfung, Nr. 83: »Vom Menschen und seinen Mitgeschöpfen kann somit keine Verschiedenheit ausgesagt werden, die nicht von einer jeweils größeren Gemeinsamkeit übertroffen wird: der Gemeinsamkeit im Geschaffensein von Gott. Diese Gemeinsamkeit begründet eine Verbundenheit des Menschen mit allem Geschaffenen, die es verbietet, daß der Mensch sein Mitgeschöpfe nur als Mittel zum Erreichen seiner Ziele und Zwecke behandelt.«

65 Hans Kessler: Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik. Düsseldorf 1990, 114.

66 Zur Problematik ontotheologischer Ansätze vgl. Hans-Joachim Höhn: Ökologische Sozialethik. Grundlagen und Perspektiven. Paderborn u.a. 2001, 83-88.

Nachhaltigkeit als Gebot kirchlicher Institutionalität

Bleibt nun noch zu fragen, ob die kirchliche Einführung der Nachhaltigkeit angesichts des Menschheitsproblems der Umweltzerstörung nicht ziemlich nutzlos ist, weil die Nachhaltigkeitsforderung nicht in einzelnen sozialen Gebilden wie der Kirche, sondern in allen Zivilisationen und Kulturen gehört und befolgt werden muss, um überhaupt wirksam zu sein.

Wie wir sahen, verschwindet in der theologisch-ekklesiologischen Perspektive eine Begründungsschwierigkeit der Nachhaltigkeitsforderung, die für säkulares Denken kaum zu überwinden ist. Wenn sich aber aus dem Selbstverständnis einer ganz handgreiflichen Institution schlüssig das Nachhaltigkeitspostulat ableiten lässt, nimmt das diese Institution in eine besondere Nachhaltigkeitspflicht. Nicht die Jonassche »Idee des Menschen«, nicht Birnbachers intergenerationelles Glücksaufhäufungsprojekt, nicht die auf elterlichen Fürsorgeaffekt setzende Nachweltverantwortung bei Rawls, und auch nicht der theologische Begriff der Schöpfung leisten – von allen Letztbegründungsproblemen einmal ganz abgesehen – in ihrer Weite eine vergleichbare Verpflichtungskonkretion für institutionelles Handeln. Wenn Institutionen auf bestimmte Zielbündel abgestellte, für längere Zeit geltende Normensysteme⁶⁷ zur Koordination des Verhaltens derer sind, die sich zu dem jeweiligen Zielbündel bekennen, so zeichnet sich die Institution Kirche dadurch aus, dass in ihrem Zielbündel die Gemeinschaft ihrer Angehörigen durch die Zeiten so zentral ist wie in keiner anderen Institution. Deshalb muss die Kirche mehr als jede andere Institution auf der Welt eine Nachhaltigkeitsagentur sein, um ganz bei sich bzw. ihren Zielen zu sein. Die ekklesiale Rekonstruktion des Nachhaltigkeitsprinzips beansprucht also keine umfassende Letztbegründungsreichweite wie jene Ansätze, die im ersten Teil dieses Beitrags besprochen und ihrer theoretischen Waghalsigkeit wegen kritisiert wurden. Sie ist vielmehr zu verstehen als schlichte institutionelle Selbstverpflichtung.⁶⁸ Weil aber eine solche institutionelle Selbstverpflichtung bei der Größe der Kirche, der mit 1,05 Milliarden Menschen immerhin 17% der Weltbevölkerung angehören,⁶⁹ durchaus von globaler Bedeutung sein kann, lohnt es sich wohl auch für den Rest der Welt, wenn die KatholikInnen die Nachhaltigkeitsforderung im Zentrum ihrer Kirchlichkeit entdecken.

67 Vgl. Rudolf Richter: Von der Aktion zur Interaktion. Der Sinn von Institutionen. In: Wilhelm Korff u.a. (Hg.): Handbuch der Wirtschaftsethik. Gütersloh 1999, Bd. 2, 17-38, hier 25.

68 Diesen Selbstverpflichtungsaspekt berücksichtigen auch die jüngeren einschlägigen Dokumente der Kirchlichen Sozialverkündigung: Das *Gemeinsame Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland* nimmt die Kirchen ebenso in die Nachhaltigkeitspflicht (vgl. Nr. 252) wie *Handeln für die Zukunft der Schöpfung* (vgl. Nr. 190-258).

69 Vgl. *Annuario Pontificale*, Vatikanstadt 2002.